

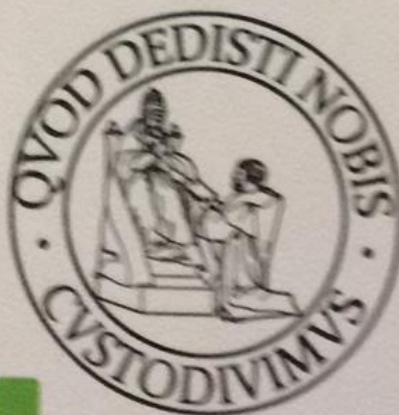
SEMESTRALE DI LUGANO  
INTERDISCIPLINARE

# Veritas Jus

NUMERO

14

primavera 2017



2017  
5011

**VERITAS ET JUS**

Semestrale interdisciplinare di Lugano (V&J)

**Anno VIII – Numero 14 – primavera 2017**

**CURATORI**

Libero Gerosa (Direttore)

Antonio Angelucci

Arturo Cattaneo

Gabriela Eisenring

Andrea Stabellini

**CAPOREDATTORE**

Antonio Tombolini

**COMITATO SCIENTIFICO INTERNAZIONALE**

Arturo Cattaneo, Paolo Di Lucia, Mostafa El Ayoubi,

Adriano Fabris, Silvio Ferrari, Philippe Gardaz,

Claudius Luterbacher, Ludger Müller, Vincenzo Pacillo,

René Pahud de Mortanges, Daniela Piattelli, Arnd Uhle,

Giovanni Ventimiglia, Peter Schulz, Darius Bamuene Solo

**COMITATO REVISORI**

Roberta Aluffi, Mario Ricca, Alessandro Ferrari, Paolo Cavana, Antonino Mantineo,  
Maurilio Gobbo, Massimo Jasonni, Angelo Licastro, Gianfranco Macri

*Veritas et Jus is a peer-reviewed journal, open to unsolicited contributions. The articles sent to the Editors are normally assessed by a member of the Advisory Board and another specialist chosen by the Board, or by two external specialists. The Editors will maintain records of the reviewers, though their identity will not be made public.*

**SEGRETERIA DI REDAZIONE****E SERVIZIO ABBONAMENTI**

Letizia Bianchi Meda

**EDITORE**

Associazione *Veritas et Jus*, Lugano (Svizzera)

Edizioni Cantagalli s.r.l., Siena (Italia)

**DIREZIONE, REDAZIONE E AMMINISTRAZIONE**

Via Giuseppe Buffi 13

CH-6900 Lugano,

tel. +41 058 66 64 572

e-mail: [info@veritasetjus.ch](mailto:info@veritasetjus.ch)

web: [www.veritasetjus.ch](http://www.veritasetjus.ch)

**ABBONAMENTO**

CHF 70.- e € 68,00 (IVA compresa)

**COPIA SINGOLA**

CHF 35.- e € 34,00 (IVA compresa) + spese di spedizione

ISSN 1664-1914

ISBN 978-88-6879-559-7

## PROBLEMI DI EGUALIANZA E RELIGIONE NELL'ETÀ DEI DIRITTI UMANI

*Veritas et Jus* 14 (2017) 51-71

*Il tema dei diritti umani nella tradizione ebraico-cristiana viene messo a fuoco a partire dalle due nozioni di "eguaglianza" e di "limiti del diritto". Il paper procede ad articolare alcuni aspetti della complessità del problema, che può essere esaminato da due diversi punti di vista, l'uno che mette a fuoco il cosiddetto orizzonte della motivazione, l'altro che mette a fuoco l'orizzonte dell'argomentazione. Questi due contesti, o orizzonti, godono di una certa autonomia, ma non sono privi di relazione l'uno con l'altro. Questa impostazione permette di affrontare alcuni aspetti problematici che sono presenti nel dibattito contemporaneo a proposito della nozione di diritti umani.*

*Human rights and judeo-christian tradition are the subject of this paper, that first focuses on the twin notions of "Equality" and of "Limits of Law". Some aspects of the inherent complexity of such an issue are then scrutinized, drawing a distinction between the context, or horizon, of motivation and the context, or horizon of argumentation. The two contexts enjoy a relative autonomy, but they do interact one with another. Such a distinction makes it finally possible to shed light on some problematic aspects of the current international debate about human rights and religions.*

\* **Gianfrancesco Zanetti** insegna Filosofia del Diritto presso il Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università degli Studi di Modena e di Reggio Emilia e presso l'Accademia Militare di Modena. Ha insegnato presso la Facoltà di Giurisprudenza di Bologna, presso Hunter College, CUNY, New York (NY), presso l'Università della California a Berkeley CA. È Associate Editor di *Ratio Juris*. *An international Journal of Jurisprudence and Philosophy of Law* (Wiley/Blackwell), membro del Consiglio Scientifico della *Rivista di Filosofia del Diritto* (Bologna, Il Mulino) e di *Filosofia Politica* (Bologna, Il Mulino). È responsabile della sezione *History of Legal and Social Philosophy* dell'*Enciclopedia Internazionale di Filosofia del Diritto* della IVR - *Internationale Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie*.

## 1. Introduzione

Il tema oggetto del presente contributo può essere svolto da due diversi punti di vista. Un punto di vista è considerare come, (anche) nell'“epoca dei diritti umani”, Ebraismo e Cristianesimo<sup>1</sup> rappresentano due grandi narrazioni capaci di veicolare nozioni e categorie importanti in tema di ciò che intendiamo come eguaglianza e di ciò che intendiamo come diritti. È evidente che tali nozioni non dimorano in un *vacuum*, e non sono il prodotto di una mente geniale e solitaria: esse di norma crescono e fioriscono entro una cultura, che può comprendere un mito delle origini, una genealogia religiosa, un'antropologia, un insieme di valori condivisi, e così via. Può essere allora interessante, e non indifferente sul piano delle argomentazioni pratiche, scoprire le radici ebraico-cristiane<sup>2</sup> di alcune categorie che sono considerate fondamentali nel nostro ordinamento civile<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Per gli studiosi di storia delle dottrine politiche italiani, il testo di riferimento sul tema è stato a lungo il ponderoso (quasi settecento pagine) primo tomo, *Ebraismo e Cristianesimo*, del secondo volume (*Ebraismo e Cristianesimo. Il Medioevo*) della *Storia delle Idee politiche, economiche, sociali* diretta da Luigi Firpo (Torino 1985). Firpo fu figura laica quant'altri mai, e naturalmente si occupò spesso di studiosi pervasi da una forte, se pur eterodossa, religiosità, come Giordano Bruno e Tommaso Campanella.

<sup>2</sup> Questo può avvenire in due modi: si può dimostrare che una data categoria biblica gioca un ruolo fondamentale, ancorché nascosto, nel discorso politico occidentale sui diritti umani, oppure che una data categoria chiave del discorso occidentale sui diritti umani risente di elementi riconducibili alla tradizione ebraico-cristiana. Il più celebre testo del primo tipo è il breve, e giustamente famoso, contributo di Michael WALZER, grande studioso di pensiero politico ebraico che per molti anni ha insegnato a Princeton: *Esodo Rivoluzione*, Milano 1986 (ed. or. *Exodus and revolution*, 1985). Qui Walzer, che ha ricevuto la laurea *honoris causa* presso l'Università di Modena dove insegno, mostra la centralità della nozione biblica di “esodo” nel discorso “rivoluzionario” occidentale. Cfr. G. ZANETTI, *La politica nel deserto*, in *Il Mulino* 310 (marzo-aprile 1987) 323-328. Nel presente contributo si tenterà invece la strada alternativa, e si cercherà di mostrare come la categoria occidentale di eguaglianza risenta in modo decisivo delle sue ascendenze ebraico-cristiane, e come questo fatto comporti una specifica complessità.

Da questo “punto di vista” si considerano le tradizioni religiose con molto rispetto: le si studia *iuxta propria principia*, si valorizzano le auto-interpretazioni.

L'altro punto di vista non è altrettanto rispettoso delle tradizioni religiose, anche se non risulta neppure programmaticamente aggressivo. Le tradizioni, le istituzioni religiose, possono infatti essere (e di norma vengono) concettualizzate come dotate di un significato parzialmente diverso rispetto a quello che spetta loro in base alla loro auto-interpretazione autorevole, o anche solo maggioritaria. Da questo punto di vista il significato “originario”, quello filologicamente o teologicamente “autentico”, può essere svalutato. È messo invece in rilievo il significato sociale, ovvero un ruolo che, nel contesto dato, quella data tradizione o istituzione religiosa viene ad avere anche a prescindere dalle intenzioni soggettive dei credenti (o dei non credenti), dai significati corretti che vengono o non vengono attribuiti ai Testi.

Per chiarire con un esempio questo secondo “punto di vista”, farò cursoriamente riferimento a un luogo del dibattito contemporaneo che non riguarda direttamente Ebraismo e Cristianesimo, ma che ha il merito di essere perspicuo, perché ben noto soprattutto in ambiente anglosassone. Si tratta della trattazione, di orientamento multiculturalista, offerta anni fa da parte di Joseph Raz in tema di pratiche sociali rivolte verso le donne (il caso estremo sono le mutilazioni genitali femminili)<sup>4</sup>. È stato talora sostenuto che alcune pratiche

<sup>3</sup> Queste categorie possono, naturalmente, avere una pluralità radici che affondano in tradizioni culturali diverse. È probabile che la categoria di eguaglianza sia il prodotto di una sedimentazione concettuale di materiali provenienti da tradizioni fra loro distanti, come ho provato a mostrare in *Eguaglianza*, in A. BARBERA (a cura di), *Le basi filosofiche del costituzionalismo*, Bari 1997, 43-66.

<sup>4</sup> Mi sono occupato del problema in: *Argomenti normativi in tema di escissione*, in A. BERNARDI – B. PASTORE – A. PUGIOTTO (a cura di), *Legalità penale e crisi del diritto, oggi. Un percorso interdisciplinare*, Milano 2008, 231-248.



hanno un significato che viene frainteso dai critici occidentali: esse non sarebbero aggressive verso l'integrità o la dignità della donna, bensì avrebbero originariamente a che fare con, per esempio, un importante rito di passaggio, o con un'identità culturale, religiosa e antropologica, beni meritevoli di rispetto e forse anche di tutela. Ora, Raz *non* discute il dato antropologico-culturale, non entra minimamente nel dettaglio delle prescrizioni religiose e delle fonti, non si cimenta in alcuna discussione critica su ciò che è originario e ciò che non lo è, su ciò che è il significato autentico e ciò che non lo è. Egli ha invece in mente il problema di tali pratiche nei paesi occidentali dove i migranti di altre fedi portano i loro credi religiosi e i loro costumi, e afferma da un lato che le culture sono in effetti porose ai bordi, e non vivono affatto sigillate in comunità stagne e indipendenti, e dall'altro che il significato di una pratica muta per forza in un contesto istituzionale diverso. In un paese occidentale, a prescindere dal significato "originale" (posto che parlare di una *Ur-Bedeutung* in questi contesti abbia davvero senso) che quelle date pratiche possono avere, esse *possono* tuttavia essere ora anche concettualizzate come oppressive della donna e lesive dei suoi diritti fondamentali, anche e perfino da parte di membri stessi della comunità di appartenenza in seno alla quale la pratica fiorisce. Questa possibilità stessa rileva. Con formula icastica egli afferma recisamente che *the true meaning of social practices is their social meaning*: il "vero" significato delle pratiche sociali (in quanto pratiche sociali) è il loro significato *sociale*<sup>5</sup>.

Un'opzione istituzionale, in questo caso una pratica e il suo significato, può cambiare, cioè può cambiare il suo senso, per via delle condizioni di sfondo, cioè del *background* sociale e normativo. Alcune pratiche, così, non sono più, e non potranno più essere la stessa cosa, una volta che il loro significato comporti *anche* la possibilità di includere l'idea di una violenta subordinazione e di un degrado della donna. Affermare apoditticamente che il "vero significato" di quella pratica è tutt'altro diventa allora, come minimo, un argomen-

<sup>5</sup> J. RAZ, *Ethics in the Public Domain. Essays in the Morality of Law and Politics*, Oxford 1993, 186.

to non-conclusivo. Se ne può (e forse se ne deve) tener conto, ma non è un *KO argument*, non è un argomento conclusivo. Il *social meaning* va insomma comunque considerato.

## 2. Due tipi di eguaglianza

Un esempio classico, e relativamente recente, di studio del “primo tipo” è l’interpretazione di John Locke offerta da Jeremy Waldron. Waldron affronta il problema dell’eguaglianza nel padre del liberalismo anglosassone, per alcuni (con tesi arcinota) l’alfiere dell’individualismo possessivo<sup>6</sup>, e comunque il teorico dei tre fondamentali diritti naturali alla vita, alla libertà, e alla proprietà. Ebbene, Waldron sostiene con finezza e arguzia come la nozione di eguaglianza che soggiace, e che è indispensabile, alla teoria lockeana, possa provenire esclusivamente dal Cristianesimo<sup>7</sup>.

I dettagli dell’argomentazione di Waldron, naturalmente, sono interessantissimi, ma non veramente rilevanti in questa sede. In un guscio di noce, *non* è il diritto naturale in quanto tale a essere prioritariamente in gioco, quanto proprio l’idea che una nozione di eguaglianza fra gli uomini non sia affatto scontata<sup>8</sup>, e vada in qualche modo “spiegata”. L’eguaglianza che egli chiama “di base”, *basic*, è un’eguaglianza in base alla quale gli esseri umani possono essere considerati eguali *in some fundamental and compelling sense*, da un punto di vista cogente e fondamentale; sulla base di una tale nozione di eguaglianza si può allora argomentare a favore di un’eguaglianza *as a goal*, come obiettivo.

<sup>6</sup> C. B. MACPHERSON, *The Political Theory of Possessive Individualism: From Hobbes to Locke*, Oxford 1962.

<sup>7</sup> J. WALDRON, *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*. Cambridge 2002; cfr. ora anche ID., *The Image of God: Rights, Reason and Order*, in J. WITTE – F. ALEXANDER (edd.), *Christianity and Human Rights. An Introduction*, Cambridge 2010.

<sup>8</sup> WALDRON, *God, Locke, and Equality*, 2: «Although there is plenty of work on equality, there is precious little in the modern literature on the background idea that we humans are, fundamentally, one another's equals».

Intuitivamente, per trattare gli uomini egualmente (o “come eguali”, con dworkiniani “eguale rispetto e considerazione”) li devo considerare eguali da un punto di vista rilevante, e proprio questa è la nozione né ovvia né scontata, e che va invece reperita entro una narrazione di qualche tipo che la avvalori e la giustifichi. Per quanto riguarda il pensiero Locke, essa si trova – per Waldron – nella grande narrazione cristiana degli esseri umani eguali di fronte a Dio, e – sempre per Waldron – può trovarsi, per quanto concerne il pensiero di Locke, solo lì.

La tradizione ebraico-cristiana sarebbe quindi alla radice di un tornante chiave del liberalismo moderno, quello che ha poi il suo esito nella necessità di un potere politico-giuridico *limitato*, cioè nel costituzionalismo: senza nemmeno passare necessariamente per l'assolutezza di un'escludente primazia della nozione di diritto naturale (e beninteso, senza escluderla).

### **3. Condizioni di sfondo dell'eguaglianza: limiti del diritto e teologia politica**

Naturalmente lo sforzo teorico più famoso, in questo senso, e quasi “classico”, non viene prodotto in ambito anglosassone, bensì nell'ambito della riflessione continentale: è quello operato da Carl Schmitt, secondo il quale, giusta il celebre *incipit* di *Teologia Politica*, «[t]utti i concetti più pregnanti della moderna dottrina dello Stato sono concetti teologici secolarizzati»<sup>9</sup>.

Ora, il tema dei diritti umani, come si è già accennato, rimanda a un'area non disponibile alla disciplina arbitraria da parte del diritto positivo; esso quindi implicita una nozione, di qualche tipo, di limiti del diritto positivo stesso. Il tema dei limiti dell'ordinamento, anzi

---

<sup>9</sup> C. SCHMITT, *Politische Theologie, Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, München-Leipzig 1922, 43: «Alle prägnanten Begriffe der modernen Staatslehre sind säkularisierte theologische Begriffe»); trad. it. *Teologia politica: Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità*, in *Le categorie del 'politico'*, Bologna 1972, 61-86: cfr. 61, corsivo mio.



dell'ordinamento giuridico capace di autolimitarsi, è però senz'altro uno delle nozioni più importanti del diritto pubblico "classico", e quindi, se si volesse prendere alla lettera Schmitt, dovrebbe avere anch'esso un'origine nella teologia<sup>10</sup>.

Ora, il tornante decisivo su questo tema, nella dottrina filosofico-giuridica, avviene, com'è ben noto, proprio quando è la narrazione dottrinale stessa di un diritto supposto illimitato e anzi onnipotente ad affermare la propria limitatezza, la limitatezza dell'ordinamento, come appunto classicamente avviene nella *Dottrina generale del diritto* di Georg Jellinek – senz'altro l'autore di riferimento come dire fondamentale su questo tema.

Per Jellinek lo Stato onnipotente "deve" autolimitarsi e darsi una costituzione alla quale pre-esiste, perché non può (*licere*) scegliere quell'anarchia che rimane comunque una possibilità non giuridica ma di fatto (*posse*), teoricamente a sua disposizione.

«Se lo Stato può giuridicamente ogni cosa, esso può allora anche dissolvere l'ordine giuridico, introdurre l'anarchia, e rendere se stesso impossibile. Se però deve rigettarsi tale idea, allora si dà una limitazione giuridica dello Stato rispetto all'esistenza di un ordine. Lo Stato può certo scegliere la costituzione ch'egli assume, ma deve tuttavia avere una qualche costituzione. *L'anarchia risiede nell'ambito della possibilità di fatto, non di quella giuridica*»<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Schmitt stesso sembra permettere quest'operazione: «*Alle prägnanten Begriffe*», egli scrive, «*tutti i concetti più pregnanti*» – e non si può sensatamente negare che l'ordinamento giuridico capace di autolimitarsi sia appunto uno di tali concetti. Questa naturalmente è un'operazione che può risultare impopolare fra gli studiosi "schmittiani", che amano per lo più, sulle orme del Maestro, dare rilievo a nozioni numinose e terribili, come lo Stato di Eccezione, la Decisione, eccetera, tutte cose cruciali e un po' inquietanti, che cupamente alludono al sempre rimosso volto demoniaco del potere del feroce Stato-Leviatano. Temo che ad alcuni di questi studiosi l'idea di applicare il criterio della teologia politica schmittiana alla nozione così poco formidabile, e quindi così poco *glam*, dell'ordinamento giuridico politico capace di autolimitarsi potrebbe apparire quasi empia.

<sup>11</sup> *Allgemeine Staatslehre*, II ed., VII ristampa, Darmstadt 1960, 370. Traggo questa citazione da L. NELSON, *Vita pubblica e ragion pratica. Scritti scelti*, a cura di M. La Torre, Soveria Mannelli 2003. Corsivo mio.

Il tema del limite che un potere illimitato liberamente si dà è però risalente. La prima (in senso logico) nozione di autolimitazione nella tradizione ebraico-cristiana, è infatti, molto probabilmente, implicita in modo vago nell'idea di *tzimtzum*<sup>12</sup>, ovvero l'idea di una "autolimitazione" di Dio che si "ritrae" nell'atto della creazione del mondo<sup>13</sup>, un'idea amata, per esempio, nella kabbalah cinquecentesca, e presente a vario titolo in pensatori come André Neher<sup>14</sup>, Hans Jonas<sup>15</sup>, Simone Weil<sup>16</sup>, Sergio Quinzio<sup>17</sup>.

Come un Dio onnipotente può avere le sue buone ragioni per autolimitarsi, o anche per presentarsi incarnato in un corpo limitatissimo e finito, soggetto al dolore e alla morte, che versa lacrime per i suoi lutti (Lazzaro) e sangue per le sue ferite (la Passione), così i discendenti del grande Leviatano possono avere ottime ragioni per autolimitarsi, e usare quindi il proprio stesso illimitato potere per sancire i propri limiti.

Non sono uno specialista di Jellinek, ma non posso qui non ricordare che il padre dell'autore dell'*Allgemeine Staatslehre* era il notissimo rabbino Adolf Jellinek, che predicò fra l'altro nel Leopoldstädter Tempel di Vienna, e che scrisse sulla storia della Kabbalah. In particolare, Adolf si occupò di Abraham ben Samuel Abulafia, uno dei

<sup>12</sup> M. UDERZO, *Le dottrine principali della Qabbalà. Saggio di filosofia e teologia ebraica*, Verona 1977. Uderzo in realtà si basa soprattutto sugli studi di Gershom Scholem. Cfr. 43: «Tzimtzum, "contrazione", la dottrina che forma la chiave di volta della Qabbalà Luriana, Tale dottrina, che spiega il processo creativo von la così detta autolimitazione della Luce Infinita viene ulteriormente sviluppata nel *Habad* da un punto di vista razionale».

<sup>13</sup> Cfr. GERSHOM SCHOLEM, *Creazione dal nulla e autolimitazione di Dio*, Genova 1986, 70-86.

<sup>14</sup> *L'Exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris 1970.

<sup>15</sup> *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, Frankfurt a.M. 1987.

<sup>16</sup> Cfr. R. H. BELL, *Simone Weil: The Way of Justice as Compassion*, Lanham 1998; cfr. 185.

<sup>17</sup> *La sconfitta di Dio*, Milano 1993.

primitivi studiosi di kabbalah che visse nel tardomedioevo spagnolo<sup>18</sup>.

La famiglia di Georg Jellinek sarebbe poi stata tragicamente colpita nel corso della *shoah*: i figli Walter e Dora furono deportati a Theresienstadt, e Otto morì in seguito ad abusi perpetrati dalla Gestapo.

#### 4. Orizzonte della motivazione e orizzonte dell'argomentazione

Una ricostruzione "dall'origine" di una nozione filosofico-giuridica è sempre utile, ma non genera alcuna ipotesi normativa sulla sua "corretta" interpretazione e applicazione. È perfettamente possibile, per esempio, sostenere che un pensatore illuminista quale Christian Thomasius fosse contrario alle convivenze *more uxorio*<sup>19</sup>, ma ciò non toglie che la distinzione ch'egli elaborò fra buono, decoroso e giusto, valorizzata in pagine arcifamose da Norberto Bobbio, abbia potuto a buon diritto essere considerata una pietra angolare dell'approccio giuspositivistico proprio in tema di diritto e morale<sup>20</sup>. È perfettamente possibile sostenere<sup>21</sup> che David Hume non abbia mai voluto annunciare quella distinzione fra *is* and *ought* così cara ai giuspositivisti di scuola analitica: ma ciò non toglie che la "legge di Hume", a torto o a ragione identificata in quel celebre passo del

<sup>18</sup> Schmitt stesso, nell'ultima parte della sua vita, ebbe un interesse non superficiale per la kabala – cosa della quale mi ha informato Carlo Galli in un'illuminante conversazione telefonica della quale ringrazio.

<sup>19</sup> L. PALAZZANI, *Diritto naturale ed etica matrimoniale in Christian Thomasius. La questione del concubinato*, Torino 1998.

<sup>20</sup> N. BOBBIO, *Il positivismo giuridico*, Torino 1979, capo II, § 37, 171-176.

<sup>21</sup> J. M. FINNIS, *Legge naturale e diritti naturali*, Torino 1996, 40; ed. or. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980.

*Trattato*<sup>22</sup>, sia stata alla base di una cospicua stagione di riflessioni filosofiche estranee, se non ostili, al giusnaturalismo<sup>23</sup>. E così via.

Le nozioni normative, in altri termini, hanno origine entro una narrazione complessa e, per dirla con Michael Walzer, *thick*<sup>24</sup>, cioè “spessa”, “densa”, ma assumono poi per se stesse una relativa autonomia entro un contesto dinamico che le accosta e talora contrappone ad altre nozioni, dando luogo a fenomeni di autointerpretazione complessa da parte di autori afferenti a quella o altre tradizioni. Questa relativa autonomia permette a queste nozioni normative di essere usate a prescindere da tali tradizioni originarie (sia pure col rischio di impreveduti “ritorni del rimosso”). La possibile origine di nozioni decisive per l’età dei diritti umani nella tradizione ebraico-cristiana non mette affatto al riparo questa tradizione (o alcuni suoi altri aspetti, settori, o esiti) da critiche elaborate a partire proprio da queste stesse nozioni. Non c’è, in questo, nulla di scandaloso: le narrazioni non sono proprietà intellettuale protetta da copyright, onde il titolare del diritto possa legittimamente interdirne i materiali a chi ne faccia un uso non coerente con l’impianto di sfondo che ne aveva in primo luogo motivato la creazione<sup>25</sup>.

È invece importante poter mantenere distinti i due connessi livelli. È certamente possibile rivendicare una *one-right-answer-thesis* nella ricostruzione delle tradizioni culturali, e contro ogni relativi-

<sup>22</sup> D. HUME, *A Treatise of Human Nature* [1740], Oxford 1978, Second Edition with Text Revised and Notes by P.H. Nidditch. Analytical Index by L.A. Selby-Bigge. Cfr. Book III, Part I, sec. 1 (trad. it. di E. Lecaldano e E. Mistretta, *Trattato sulla natura umana*, Roma-Bari 1978).

<sup>23</sup> Segnalo in ogni caso: B. CELANO, *Dialettica della giustificazione pratica. Saggio sulla legge di Hume*, Torino 1994.

<sup>24</sup> M. WALZER, *Thick and Thin. Moral Argument at Home and Abroad*, Notre Dame 1994 (trad. it. *Geografia della morale*, Bari 1999).

<sup>25</sup> Per esempio, furono Cristiani in buona fede sia coloro che apparentemente negarono agli indios delle Americhe l’inclusione nella comune umanità, non trattandosi che di *homuncoli*, sia coloro che in nome degli stessi principi per quella inclusione si batterono. Cfr., da ultimo, L. BACCELLI, *Bartolomé de Las Casas. La conquista senza fondamento*, Milano 2016.

smo interpretativo affermare conseguentemente che quel particolare esito *non* costituisca un esito “legittimo” sul piano storico-dottrinale, ma rappresenti invece un errore, un grave fraintendimento, un fenomeno degenerativo, un’aberrazione, certamente non imputabile alla tradizione, alla narrazione in questione.

La legittimità e correttezza di questo tipo di operazione va ribadita; si tratta però anche di una posizione non esaustiva sul piano della descrizione dei fenomeni storici, e corre il rischio, in certi casi, di risultare intellettualmente pigra.

Rappresentanti della comunità musulmana di San Bernardino, da poco colpita da un attacco terrorista jahdista, affermarono di non sentire affatto l’esigenza di “chiedere scusa” per atti terroristici che con la loro religione – con il *vero* Islam – non avevano e non hanno invero niente a che fare. Si tratta, per quello che mi è dato di capire, di una posizione impeccabile da un punto di vista teologico, e anche filosofico-morale, ma che corre il rischio di risultare intellettualmente pigra (da un punto di vista dell’analisi dei significati sociali<sup>26</sup>. San Giovanni Paolo II avrebbe potuto, con analogo ragionamento, non trovare necessario offrire scuse per gli abusi commessi dai missionari del passato contro le popolazioni del Pacifico meridionale (21 novembre 2001): alcuni (certo deprecabili) episodi forse poco edificanti nella storia della Chiesa non hanno nulla a che vedere con il *vero* Cattolicesimo, sono stati semplici eventi di degenerazione, naturalmente condannabili, ma non imputabili davvero alla Reli-

<sup>26</sup> D. THOMAS, *Why Muslims should not have to apologize for San Bernardino shooting*, in Los Angeles Times, December 8, 2015, 9:30 AM. ([www.latimes.com/local/lanow/la-me-muslims-apologize-san-bernardino-20151205-story.html](http://www.latimes.com/local/lanow/la-me-muslims-apologize-san-bernardino-20151205-story.html) [26.04.17, 18.00]); cfr. anche J. HASSAN, “*We shouldn’t have to keep saying sorry*”: *After the London attack, Muslims react with fear and anger*, in The Washington Post, March 24 ([https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/03/24/why-must-we-keep-saying-sorry-after-the-london-attack-muslims-react-with-fear-and-anger/?utm\\_term=.e64990e3a8ac](https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/03/24/why-must-we-keep-saying-sorry-after-the-london-attack-muslims-react-with-fear-and-anger/?utm_term=.e64990e3a8ac) [26.04.17, 18.00]); nonché O. ALNATOUR, *Why Muslims Should Never Have To Apologize for Terrorism*, in Huffpost ([http://www.huffingtonpost.com/omar-alnatour/why-muslims-should-never-have-to-apologize\\_b\\_9526296.html](http://www.huffingtonpost.com/omar-alnatour/why-muslims-should-never-have-to-apologize_b_9526296.html) [26.04.17, 18.00]).

gione di Roma in quanto tale, bensì, o tutt'al più, a a debolezze morali di singoli individui. Evitando questi distinguo, anche se perfettamente legittimi e appropriati, san Karol Woityła mostrò un'intuitiva, ed encomiabile, percezione della distinzione e della connessione fra i due livelli.

Detto con altre, più tecniche, parole, si consideri una distinzione fra l'orizzonte, o contesto, della motivazione, e l'orizzonte, o contesto, dell'argomentazione<sup>27</sup>.

Entro l'orizzonte della motivazione sono in gioco le cause empiriche di credenze, sentimenti, comportamenti, decisioni, prese di posizione. Le motivazioni di un comportamento, di una credenza o di una posizione teorica, di una costellazione di sentimenti, possono, tipicamente, non essere esaustivamente disponibili alla consapevolezza degli interessati: che agiscono per cause talvolta in parte diverse da quelle che credono, o si sentono motivati da fattori che non riescono a perspicuamente identificare (o a controllare). Entro l'orizzonte dell'argomentazione una decisione viene invece tipicamente difesa, spiegata, elaborata, giustificata, sulla base di un argomento che qualcun altro (in genere un gruppo comprensivo, *encompassing group*<sup>28</sup>, col quale si condividono idee di sfondo su cosa costituisca un argomento valido e cosa non) deve idealmente poter trovare convincente.

La motivazione è autovalidante: riguarda l'interessato, o gli interessati. Solo entro l'orizzonte dell'argomentazione ha senso chiedersi, per esempio se è corretto intravedere in un testo religioso, o nella

<sup>27</sup> Ho elaborato questa distinzione in *Aspetti filosofico-giuridici del dibattito americano sul same-sex marriage*, in T. MAZZARESE (a cura di), *I diritti delle coppie omosessuali*, in *Diritto & questioni pubbliche* 1 (2015) 73.89. Questa distinzione non va accostata alla assai nota distinzione fra contesto della scoperta e contesto della giustificazione; quest'ultima distinzione, come Tecla Mazzaresse ha mostrato, può essere talvolta ingenuamente attirata dalla sfera dell'epistemologia (dove essa originariamente sorse) entro la sfera della logica del ragionamento giuridico; cfr. T. MAZZARESE, *Forme di razionalità delle decisioni giudiziali*, Torino 1996.

<sup>28</sup> Per una definizione, cfr. A. MARGALIT – J. RAZ, *National Self-Determination*, in J. RAZ, *Ethics in the Public Domain*, cit., 125-145; cfr. 133.

tradizione di un magistero, una buona ragione per una data azione, o per astenersi da una data azione. Entro l'orizzonte della motivazione siamo di fronte a un dato empirico e sociologico: c'è chi si sente motivato – e tanto basta. Porsi il problema della correttezza *a questo livello* è metodologicamente non appropriato. Ci si può invece chiedere, e forse si deve, perché ci sia chi si sente motivato in tal senso, nonostante l'asserita mancanza di ragioni difendibili con argomenti cogenti.

I due orizzonti sono dunque distinguibili e vanno distinti, ma *intrattengono rapporti complessi*, e non esistono sigillati in ambiti separati e reciprocamente escludentisi. La possibilità di distinguere l'orizzonte dell'argomentazione in quanto tale, in particolare, non esime dal porsi domande pertinenti relative all'orizzonte della motivazione, riformulando talvolta il problema e la distinzione stessa a un livello maggiore di complessità e di articolazione, tendendo conto – in altri termini – della “formula di Raz” citata sopra.

Questo livello maggiore di complessità permette di gettare luce, certo non di risolvere, sul problema relativo allo statuto di universalità presunta dei diritti umani, collegati – nella ricostruzione che qui viene offerta – alla nozione di eguaglianza. Questa universalità è stata contestata con importanti, e molto noti in dottrina, argomenti: se i diritti umani sono nozione che è portato ed esito di una tradizione culturale specifica e data, insomma “particolare” in quanto occidentale, essi non sono e non possono essere universali, e quell'appellativo “umani” è, nella più caritatevole delle interpretazioni, un artificio retorico – altrimenti di imperialismo culturale o neo-colonialismo giuridico si tratta<sup>29</sup>.

Il problema sembra allora persistere e allignare nelle diverse

<sup>29</sup> J. VAN DER VEN, *Human Rights or Religious Rules?*, Leiden 2010, 245. Sono disponibili modelli di mediazione che concettualizzano l'universalità dei diritti umani in modi alternativi ai sistemi di distinzioni più esigenti, quei perfetti ma pericolosi fiori simmetrici che tentano di cristallizzare in tipologie senza residuo una realtà complessa e dinamica. Per esempio, si potrebbe usare per analogia l'argomento dell'*overlapping consensus*, consenso per intersezione, elaborato da John Rawls per spiegare il fatto del cosiddetto pluralismo ragionevole nelle liberaldemocrazie occidentali



posizioni *di partenza*, che mettono in campo diverse, e forse incompatibili, concezioni di eguaglianza di base<sup>30</sup>. Per affrontare questo

(ed è interessante notare che un *triggering factor* di questa elaborazione del "secondo" Rawls siano state probabilmente alcune critiche di orientamento *communitarian*, ovvero di una scuola di pensiero che valorizza la particolarità culturale, e i suoi diritti, *versus* le ragioni di un'astratta universalità; J. RAWLS, *Liberalismo Politico*, Milano 1994 (ed. or. *Political Liberalism*, New York 1993). Cfr. I, § 3, IV, §§ 1-8. Naturalmente il problema di Rawls è quello di trovare una soluzione al problema posto dal fatto del pluralismo ragionevole, dunque fra posizioni concepite in partenza sullo stesso livello assiologico, mentre qui la dottrina dei diritti dell'uomo come *Mensch* vuole collocarsi a un livello di universalità maggiore di altre dottrine, occidentali o no – per esempio le dottrine comprensive religiose che si rivolgono ai soli fedeli. Su ciò cfr. S. FERRARI, *Diritti dell'uomo e diritti di Dio. Una tensione ineliminabile?*, in *Rivista di Filosofia del diritto* 1 (2017) 165-180. Ho potuto leggere questo testo in bozza grazie alla cortesia del suo autore. Ora, i valori di base di una liberaldemocrazia, sostiene Rawls, possono essere sostenuti a partire da tradizioni di pensiero fra loro non solo differenti, ma anche incompatibili. Queste tradizioni giungono a questa posizione di sostegno di determinati valori, procedure, garanzie, etc. partendo da *comprehensive doctrines*, "dottrine comprensive", da visioni del mondo insomma, completamente diverse, e creano così un'area di consenso che si sovrappone, si interseca con modalità anche complesse, con le altre. Non è necessario immaginare quest'area come perfettamente delimitata, chiaramente circoscritta, statica e rassicurante in ogni dettaglio: è anzi verosimile che essa si collochi all'intersezione di un processo dinamico, non alieno da confronti anche vivaci che la mantengono (appunto dinamicamente) in vita, in una vicenda che ammette ridefinizioni anche importanti ed esercizio del pensiero critico. In ogni caso, cfr. D. A. DOMBROWSKI, *Rawls and Religion. The Case for Political Liberalism*, Albany 2001. È anche possibile, come ben sappiamo, concettualizzare i diritti umani come una specie di nuovo *diritto delle genti*: «the *jus gentium* of our times, the common law of nations, which a variety of Hebrew, Greek, Roman, Christian, and Enlightenment movements have historically nurtured in the West and well beyond», J. WITTE – M. C. GREEN, *Introduction*, in J. WITTE – M. C. GREEN (edd.), *Religion and Human Rights. An Introduction*, Oxford 2012, 18.

<sup>30</sup> Cioè diverse scelte delle caratteristiche rilevanti capaci di comprimere nell'irrelevanza altre caratteristiche e differenze, e conseguentemente diverse

problema è necessario articolare ulteriormente (ma per l'ultima volta) la distinzione qui proposta.

## 5. Itinerari dell'eguaglianza e problemi di universalità

Dunque vi è per ipotesi, nella tradizione ebraico-cristiana conosciuta in Occidente, uno spazio concettuale specifico per quella che Waldron ha chiamato «eguaglianza di base». Intuitivamente, di fronte al Dio unico assolutamente trascendente le diseguaglianze fra gli esseri umani diventano *irrilevanti* per quel che riguarda il loro valore fondamentale e la loro dignità.

Questo è un aspetto filosofico-giuridico del problema: non si predica in primo luogo l'eguaglianza fra esseri umani come dato positivo, si predica in primo luogo l'irrilevanza di (date) differenze, e l'eguaglianza rimane collegata alla compressione fuori dalla sfera della rilevanza (giuridica) di determinate differenze. L'uomo e la donna *non* sono eguali, ma la loro differenza, comunque la si voglia mettere a tema, non dovrebbe in linea di principio giuridicamente rilevare per imporre o permettere ingiuste discriminazioni: questo è ciò che si intende quando si ribadisce che eguaglianza è una categoria normativa, e non descrittiva o epistemica.

Come la categoria di cittadinanza mette in rilievo che, se e solo se si è cittadini, determinate differenze non hanno o non dovrebbero avere rilevanza giuridica (per esempio quelle differenze «moralmente arbitrarie» che John Rawls collegava alla «lotteria genetica»), così la nozione di diritti umani serve a comprimere nell'irrilevanza giuridica *altre* differenze, per esempio collegate alle diverse nazionalità, allo stato di apolide o di migrante o di rifugiato.

Compare però a questa altezza della ricostruzione un elemento di specifica complessità della nozione di eguaglianza come è stata messa a tema finora in questa sede.

In effetti, sembra possibile prescindere da una nozione di eguaglianza «di base»: l'eguaglianza normativa non sembra aver bisogno

nozioni di ciò che potrebbe infine essere rivendicato come un diritto «umano».

di appoggiarsi per forza a elementi descrittivi. Questa eguaglianza normativa può essere concepita come un semplice (si fa per dire) dispositivo per la rimozione delle diseguaglianze, dei privilegi, delle discriminazioni<sup>31</sup>. Il problema è che l'eguaglianza normativa sembra talvolta – ecco il ritorno del rimosso – comportare, coinvolgere, alludere a, *una qualche* nozione di eguaglianza, o di diseguaglianza, di base, che si configurerebbe allora come una categoria residuale mai completamente eliminabile.

Per esempio, è perfettamente possibile predicare l'eguaglianza in tema di (e quindi la non-discriminazione a partire da): genere, "razza", religione, orientamento sessuale, età; è anche parimenti possibile predicare l'eguaglianza in tema di (e quindi la non-discriminazione a partire da) genere, "razza", religione, stato di sviluppo, età. Nel primo caso cerco di evitare, fra le altre cose, le discriminazioni delle minoranze sessuali, riconosciute implicitamente come un *encompassing group*, un "gruppo comprensivo", meritevole di tutela da parte del diritto. Nel secondo caso cerco di evitare, fra le altre cose, le discriminazioni degli esseri umani "non ancora nati" (lo stato di sviluppo), con un'assunzione implicita di un'antropologia che non permette di predicare la rilevanza giuridica, almeno in certi casi, della distinzione fra embrione e essere umano nato. Non sembra facile sbarazzarsi completamente, senza residui impliciti, di ogni nozione di eguaglianza "di base", anche limitando la nostra attenzione a dottrine comprensive che fioriscono entro la medesima narrativa "occidentale" dei diritti umani.

L'esempio classico del percorso descritto, in ambiente anglosassone, si trova nella grande stagione della lotta per i diritti civili americani, in particolare quella che ha combattuto la segregazione razziale, che ha spesso avuto sullo sfondo una potente ispirazione cristiana. Martin Luther King era il Reverendo Martin Luther King, e la *Lettera dal carcere di Birmingham* contiene riferimenti a Sant'Agostino

<sup>31</sup> La posizione più chiara, e anche più autorevole, è in questo caso quella di Luigi Ferrajoli: cfr. ad es. *Principia Juris. Teoria del diritto e della democrazia*, Roma-Bari 2007, vol. 1: *Teoria del diritto*, 705-801.

e all'Aquinate<sup>32</sup>. Quest'ispirazione sembra, però, del tutto mancare nei più recenti contributi in tema di "razza" e diritto, come appaiono ad esempio elaborati dagli autori afferenti alla Critical Race Theory<sup>33</sup>.

Nella lotta contro la segregazione, infatti, vale spesso il percorso, già citato prima, da una supposta eguaglianza "di base" (gli uomini sono eguali) in direzione di un'eguaglianza *as a goal* (quindi vanno trattati da eguali, e non vanno quindi cresciuti in scuole segregate, perché la formula *separate but equal* non regge, e così via).

Il problema si pone quando, in tempi più recenti, si percepisce l'elaborazione di un itinerario *alternativo*: dove l'eguaglianza *basic* non è più il punto di partenza, ma di arrivo; non è il *prius* logico, bensì il *posterius*; non è il presupposto, bensì l'esito.

Si tratta di un itinerario concettuale controintuitivo, e dotato di conseguenze radicali. Gli esseri umani in questo scenario possono ben essere diseguali: i test di ammissione alle Scuole di Diritto, o alle Scuole di Medicina, rigorosamente anonimi, possono dare per esempio come risultato una sproporzionata rappresentanza di studenti bianchi, perché le qualità necessarie per riuscire in quei test sono il risultato di un'infanzia e di un'adolescenza serene, garantite dalla stabilità economica, nella sicurezza di un quartiere che non sia teatro

<sup>32</sup> La tradizione ebraico-cristiana fu anche usata per difendere la segregazione, e ancora in *Loving v. Virginia*, si cita esplicitamente la volontà di Dio Onnipotente che, avendo creato le razze in diversi continenti, avrebbe chiaramente fatto intendere la sua volontà di mantenerle separate e distinte. Cfr. *Loving v. Virginia*, 388 U.S. 1 (1967): «Almighty God created the races white, black, yellow, malay and red, and he placed them on separate continents. And but for the interference with his arrangement there would be no cause for such marriages. The fact that he separated the races shows that he did not intend for the races to mix». Questa citazione dal *trial judge* manca purtroppo nella porzione di testo della sentenza riportata in J. GREENBAUM (a cura di), *Giustizia costituzionale e diritti dell'uomo negli Stati Uniti. I giudici Warren e Burger*, Milano 1992, 187-193.

<sup>33</sup> K. THOMAS – G. ZANETTI (a cura di), *Legge, razza e diritti. La Critical Race Theory negli Stati Uniti*, Reggio Emilia 2005.

usuale di episodi di violenza diffusa, con molto tempo dedicato ad attività supervisionate da adulti, e possibilmente qualche viaggio, giocattoli intelligenti, e così via. Qui l'eguaglianza di base non c'è e non può quindi costituire il *prius* logico di un argomento di eguaglianza normativa.

I giovani studenti *black* non hanno spesso alle spalle queste condizioni favorevoli, circostanza questa che non costituisce demerito, e che tuttavia diventa un elemento decisivo. Le controverse politiche di *affirmative action* possono dunque essere concepite come strumenti per facilitare l'ingresso di questi studenti in percorsi universitari che comporteranno, in prospettiva, un impiego ben retribuito, e i conseguenti benefici sociali ai quali le "condizioni di un'infanzia e di una adolescenza serena" sono collegate – i loro figli avranno dunque maggiori possibilità di passare il test *color-blind* che avrebbe invece fermato i padri. Qui l'eguaglianza di base (nella qualità misurabile considerata rilevante, cioè la capacità di avere successo in quel tipo di test) è l'esito, non il presupposto, dell'eguaglianza "normativa", dell'eguaglianza *as a goal*<sup>34</sup>.

Ecco un caso, ma se ne potrebbero citare altri, dove al tradizionale percorso argomentativo dall'eguaglianza *basic* (input descrittivo) all'eguaglianza normativa (output argomentativo) si affianca un itinerario controintuitivo nel quale l'eguaglianza (o la diseguaglianza) di base è il *posterius*, l'esito, insomma il risultato e lo scopo<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Mi permetto di rimandare a G. ZANETTI, *Astrology and Race. Aspects of Equality after Critical Race Theory*, in *Columbia Journal of Race and Law* 2 (Spring 2012) 267-278.

<sup>35</sup> Ora, si potrebbe sostenere che, in tema di diseguaglianze "razziali", quella tradizione ebraico-cristiana che aveva fornito argomenti (in verità da ambo le parti) nella prima fase della lotta per quei diritti civili (che sono anche diritti umani) si presti in modo meno lineare e semplice a giocare un ruolo propulsivo quando l'eguaglianza venga invece "fatta", determinata, ottenuta – cioè in questa diversa fase del dibattito su razza e diritto. In fondo, la prima volta che si sente parlare di un'eguaglianza che non viene riconosciuta, ma che può essere ottenuta, è nelle parole del Serpente, care al Mefistofele di Goethe: *Eritis sicut Deus, scientes bonum ac malum* (Gn 3,5; J. W. GOETHE, *Faust*, IV, 2048), sarete eguali a Dio, conoscenti

La riflessione su questo “secondo itinerario” interpreta l’eguaglianza fondamentalmente (non solo e non tanto come un valore ma) come una *pratica*, cioè come una prassi colla quale, volta per volta, si mettono in questione e si combattono specifiche disegualianze.

Non occorre affatto *partire* da un’antropologia: Giambattista Vico scrive che è naturale, per chi è oppresso, trovare l’oppressione intollerabile, e quindi opporvisi. I *famuli* vichiani, i romani plebei di quelle eroiche contese, si oppongono alla loro oppressione perché «se ne dovettero attediare», non perché hanno elaborato una nozione *basic* di eguaglianza che anzi sarà l’esito, il risultato, di questa pratica<sup>36</sup>. I *famuli*, al principio non si muovono entro l’orizzonte dell’argomentazione (solo più tardi affermeranno che i padri, i patrizi, non sono scesi dal cielo, *non esse coelo demissos*). Non argomentano affatto: la loro motivazione, l’essere «attediati», è un elemento originario, che può essere compreso per quello che è – un fattore *motivante*. L’orizzonte della motivazione articola e complessifica il ragionamento, ma chiarisce anche i termini del problema.

Silvio Ferrari, in Italia, offre un esempio interessante:

«Immaginiamo – e non siamo lontani dalla realtà – che una persona sia posta nell’alternativa di cambiare la propria religione, o essere uccisa, di convertirsi o dover abbandonare il proprio paese, di educare i propri

del bene e del male. In generale, la tradizione cristiana che si è appoggiata a elaborazioni tomiste parte dal presupposto di una natura umana che va in primo luogo compresa e rispettata, e che non si presta ad essere modificata, manipolata, elaborata. L’idea di un’eguaglianza umana di base come esito di pratiche di eguaglianza non si presenta come necessariamente incompatibile con alcun *tenet* della tradizione ebraico-cristiana, ma nei suoi confronti questa tradizione potrebbe risultare meno intuitivamente ospitale.

<sup>36</sup> G. Vico, *Scienza Nuova* (1744), in *Opere*, cit., vol. I, 531: «Gli uomini prima amano di uscir di suggezione, e desiderano uguaglià [...]» 696: «e i famoli dovendo sempre vivere in tale stato servile, a capo di lunga età naturalmente se ne dovettero attediare». In ogni caso, come ricorda la Dignità XCV, «gli uomini prima amano d'uscir di suggezione e desiderano uguaglià» (531).

figli in una determinata fede o non vederli più. Tutti noi, qualsiasi sia il nostro background culturale, le nostre opinioni politiche o la nostra appartenenza religiosa, intuiamo che c'è qualcosa di profondamente ingiusto nell'essere posti di fronte a questa alternativa»<sup>37</sup>.

La reazione di fronte a questa ingiusta alternativa *motiva* una pratica di eguaglianza, cioè genera argomenti per opporsi alla discriminazione violenta.

Ora, l'aspetto interessante dello schema qui proposto, è che si sottrae alle critiche di chi riconduce l'asserita universalità dei diritti umani, e delle categorie a esse concettualmente viciniori (qui si è scelto l'eguaglianza), alla specificità particolaristica di una data tradizione – “occidentale”, “ebraico-cristiana”<sup>38</sup>.

Accettare la complessità della nozione di eguaglianza come essa emerge dall'accettazione della rilevanza di entrambi gli itinerari (sia quello dall'eguaglianza di base verso l'eguaglianza *as a goal*, sia quello dall'eguaglianza normativa verso l'eguaglianza *basic*), accettare cioè una nozione di eguaglianza come pratica, ha infatti conseguenze teoriche. L'atto della critica di *tale* nozione di eguaglianza, infatti, rischia infatti di trovarsi in contraddizione performativa con il contenuto della critica: perché criticare la falsa centralità e universalità di una tradizione specifica significherebbe precisamente, “attediati” da un oppressivo imperialismo culturale, mettere pragmaticamente in atto quella pratica dell'eguaglianza, la produzioni di argomenti antidiscriminatori, che si vorrebbe in ipotesi criticare. Tale “pratica dell'eguaglianza”, entro un contesto di fattori motivanti sto-

<sup>37</sup> S. FERRARI, *Diritti dell'uomo e diritti di Dio*, cit., 174.

<sup>38</sup> Si potrebbe sostenere infatti che alcune categorie proprie delle liberaldemocrazie occidentali, proprio perché generate da fenomeni di secolarizzazione di principi teologici radicati nella tradizione ebraico-cristiana, potrebbero non essere adeguate per comprendere e affrontare un pluralismo religioso dove fioriscono culture che non si identificano con i *mores* collegati a quei principi e a quelle categorie. Anche in questo caso, si parte da John Locke: J. DE ROOVER – S. N. BALAGANGADHARA, *John Locke, Christian Liberty and the Predicament of Liberal Toleration*, in *Political Theory* 36 (2009) 523-549.



rici, pone però tale eguaglianza normativa entro un percorso che ha come possibile esito residuale una forma, di qualche genere, di eguaglianza “di base” sulla quale si possa discutere e argomentare – a onta del diverso *background* culturale e così via.

Questo significa, da un punto di vista operativo, che (in primo luogo) una salvaguardia dei diritti dell’uomo e dei “diritti di Dio” è, da un punto di vista logico-argomentativo, possibile, e che tuttavia (in secondo luogo), non è possibile cristallizzare questa doppia salvaguardia in una formula fissa, in un algoritmo filosofico-morale, perché la complessità del doppio itinerario, che mette in gioco l’orizzonte della motivazione, rende le soluzioni specifiche condizionate e anzi *shaped* da elementi storici – si tratta per forza, in altri termini, di soluzioni *situate*, e quindi instabili, imperfette, senz’alcuna garanzia di successo pratico, e tali da presentarsi anzi più come un *work in progress* aperto che come l’applicazione lineare di un rassicurante argomento conclusivo.